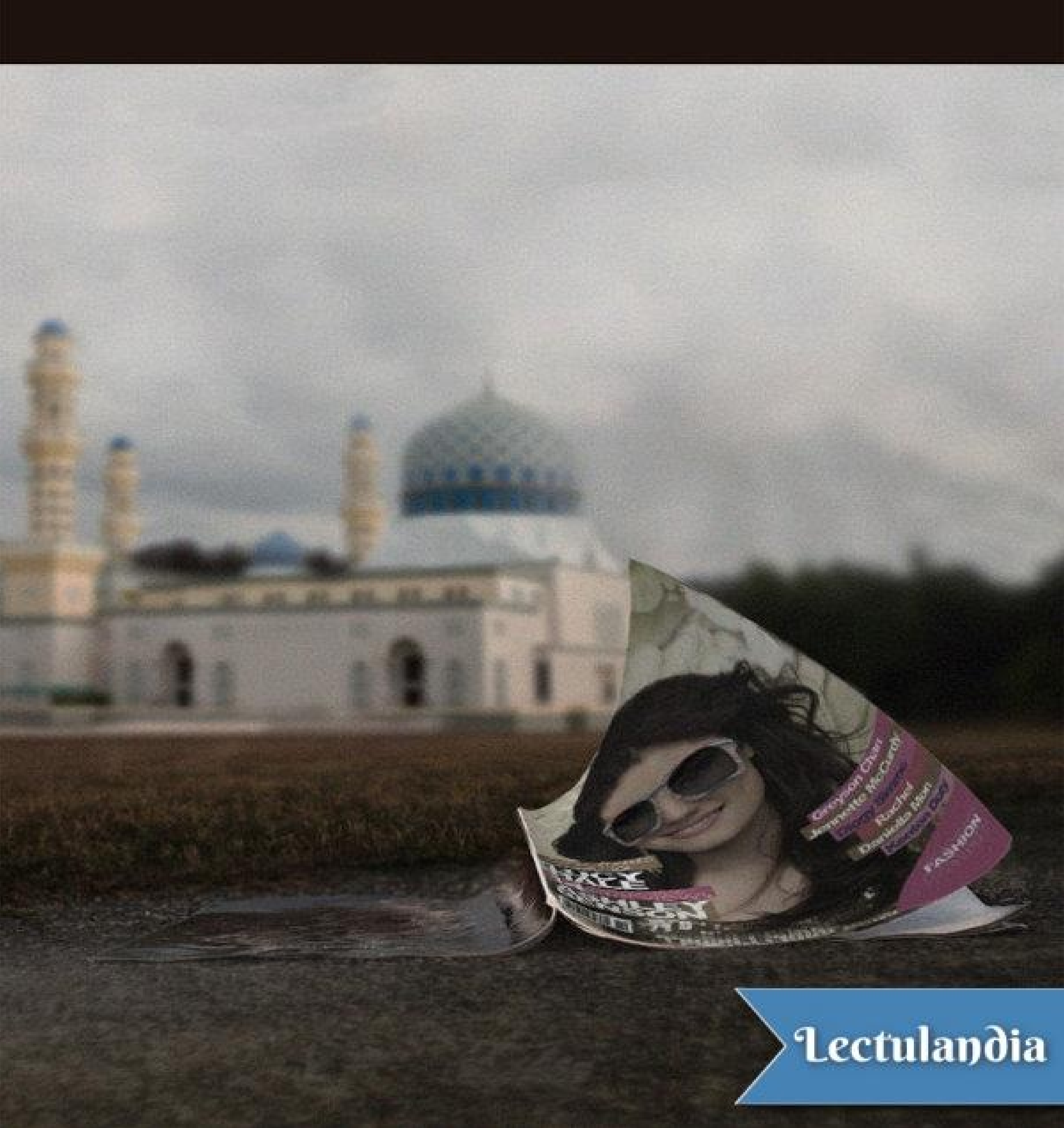
Slavoj Žižek

Islam y modernidad

Reflexiones blasfemas



Un ensayo provocador y que aporta perspectivas novedosas sobre las bases y las paradojas del conflicto entre Occidente e Islam, abordando temas espinosos como los ataques terroristas en París o el papel de la mujer en las dos culturas.

Ahora, cuando todos nos encontramos en estado de *shock* tras las matanzas en París, es el momento justo de reunir el coraje de pensar. Según Žižek, las manifestaciones apasionadas generadas por estos hechos implican en el fondo un acercamiento de la sociedad a las fuerzas de orden y control. «La amenaza terrorista triunfaba así al lograr lo imposible: reconciliar a los revolucionarios del 68 con su peor enemigo, con el pueblo ofreciéndose a sí mismo para tareas de vigilancia». Ahora bien, —se pregunta Žižek— ¿cómo hemos llegado a este punto? ¿Qué es lo que ensombrecen tales acontecimientos?

Žižek trata en este ensayo cuestiones espinosas como el fundamentalismo religioso y el Occidente moderno, la libertad y la tolerancia, el papel de la mujer en el islam y en Occidente, sirviéndose, como es habitual en sus ensayos, de la teoría psicoanalítica lacaniana para su análisis de la política internacional y de la identidad de las comunidades religiosas.

Lectulandia

Slavoj Žižek

Islam y modernidad

Reflexiones blasfemas

ePub r1.0
Titivillus 26.02.16

Título original: *Islam and modernity: some blasphemic reflexions*
Slavoj Žižek, 2015
Traducción: María Tabuyo & Agustín López
Diseño de cubierta: PURPLEPRINT Creative

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Punto de partida

Ahora, cuando todos nos encontramos en estado de *shock* tras la matanza en las oficinas de *Charlie Hebdo*, es el momento justo de reunir el coraje de pensar. Ahora y no más tarde, cuando las cosas se calmen, como tratan de hacernos creer los partidarios de la sabiduría barata: lo difícil de combinar es, precisamente, la tensión del momento y el acto de pensar. Pensar en el sosiego que se instaura con el paso del tiempo no genera una verdad más equilibrada, sino que, más bien, normaliza la situación, permitiéndonos evitar el filo cortante de la verdad.

Pensar significa moverse más allá del *pathos* de solidaridad universal que explotó en los días que siguieron al acontecimiento y que culminó en el espectáculo del domingo 11 de enero, con destacados políticos de todo el mundo cogidos de la mano, de Cameron a Lavrov, de Netanyahu a Abbas: si alguna vez hubo una imagen de falsedad e hipocresía, fue esa. Cuando la manifestación de París pasaba bajo su ventana, un ciudadano anónimo puso en un altavoz el «Himno a la alegría» de Beethoven, el himno extraoficial de la Unión Europea, añadiendo un toque de *kitsch* político al indignante espectáculo de Putin, Netanyahu y compañía —los líderes más directamente responsables del lodazal en que nos encontramos— cogidos de la mano. Aunque soy decididamente ateo, pienso que esta obscenidad fue demasiado incluso para Dios, que se sintió obligado a intervenir con otra obscenidad, digna esta del espíritu de *Charlie Hebdo*: cuando el presidente François Hollande abrazaba a Patrick Pelloux, el médico y columnista de *Charlie Hebdo*, delante de las oficinas de la revista, un pájaro defecó sobre el hombro derecho de Hollande, en presencia del personal de la revista, que trataba de contener su risa incontrolable: una respuesta verdaderamente divina de la realidad al repugnante ritual. Y, efectivamente, el gesto verdaderamente propio de *Charlie Hebdo* habría sido publicar en primera página una gran caricatura burlándose brutalmente y con mal gusto de este acontecimiento, con dibujos de Netanyahu y Abbas, Lavrov y Cameron, abrazándose y besándose apasionadamente mientras afilan sus cuchillos por la espalda.

Hay, además, una característica de los recientes acontecimientos de Francia que pareció pasar, en general, inadvertida: no había solo carteles y pegatinas de *Je suis Charlie*, sino también carteles y pegatinas de *Je suis flic*. La unidad nacional celebrada y representada en grandes reuniones públicas no solo era la unidad de la población que se extendía a todos los grupos étnicos, a todas las clases sociales y religiones, sino también (y quizá, sobre todo) la unidad de la gente con las fuerzas de orden y control. Francia era hasta ahora el único país de Occidente —que yo sepa— donde los policías eran blanco constante de chistes brutales que los retrataban como estúpidos y corruptos (como fue práctica común en los países excomunistas). Ahora, en los días posteriores a los asesinatos de *Charlie Hebdo*, la policía es aplaudida, ensalzada y abrazada como una madre protectora; y no solo la policía, sino también

las fuerzas especiales (las CRS, a las que en el 68 se gritaba: «CRS, SS»), los servicios secretos, todo el aparato de seguridad del Estado. Ningún lugar para Snowden o Manning en este nuevo universo, o, por citar a Jacques-Alain Miller: «El resentimiento contra la policía ya no es lo que era, salvo entre la juventud pobre de origen árabe o africano; cosa sin duda nunca vista en la historia de Francia». Lo que vemos de vez en cuando en Francia y en todo el mundo, en raros momentos privilegiados, es la extática «ósmosis de la población con el ejército nacional que la protege de las agresiones exteriores; pero ¿el amor de una población por las fuerzas internas de represión?»[1]. La amenaza terrorista triunfaba así al lograr lo imposible: reconciliar a los revolucionarios del 68 con su peor enemigo, algo así como la versión popular francesa de la Patriot Act[2] puesta en vigor por aclamación popular, con el pueblo ofreciéndose a sí mismo para tareas de vigilancia. Ahora bien, ¿cómo hemos llegado a este punto?

El islam como modo de vida

Los momentos extáticos de las manifestaciones de París son, por supuesto, un triunfo de la ideología: unen al pueblo contra un enemigo cuya fascinante presencia arrasa, momentáneamente, con todo antagonismo. Así pues, la pregunta que hay que plantearse es: ¿qué es lo que ensombrecen?, ¿qué aspiran a ocultar? Por supuesto, debemos condenar sin ningún tipo de ambigüedad los asesinatos como un ataque a la esencia misma de nuestras libertades, y condenarlos sin reservas escondidas (al estilo de «no obstante, *Charlie Hebdo* se pasaba provocando y humillando a los musulmanes»). Debemos rechazar toda referencia de orden similar que remita a un contexto atenuante más amplio: los hermanos atacantes estaban profundamente afectados por los horrores de la ocupación norteamericana de Iraq (de acuerdo, pero ¿por qué no atacaron alguna instalación militar estadounidense en vez de un periódico satírico francés?); *de facto*, los musulmanes son en Occidente una minoría explotada y apenas tolerada (sí, pero los negros africanos también lo son, incluso más, y sin embargo no se dedican a lanzar bombas y a matar), etc. El problema con esa evocación del complejo trasfondo es que también se puede utilizar perfectamente a propósito de Hitler: también él consiguió traducir en movilización la injusticia del tratado de Versalles, pero, no obstante, estaba plenamente justificado luchar contra el régimen nazi con todos los medios al alcance. Lo importante no es si los motivos de queja que condicionan los actos terroristas son verdaderos o no, lo importante es el proyecto político-ideológico que emerge como reacción contra las injusticias.

Todo esto no es suficiente; deberíamos ir más allá en nuestro pensamiento, y ese pensar más allá no tiene nada que ver con la banalización barata del crimen (el mantra de «¿quiénes somos nosotros en Occidente, perpetradores de terribles matanzas en el Tercer Mundo, para condenar esos actos?»). Tiene incluso menos que ver con el miedo patológico de muchos izquierdistas liberales occidentales de ser culpables de islamofobia. Para estos falsos izquierdistas, cualquier crítica al islam es una expresión de la islamofobia occidental, y Salman Rushdie habría provocado innecesariamente a los musulmanes y fue por tanto responsable (parcialmente, al menos) de la *fatwa* que lo condenaba a muerte, etc. El resultado derivado de esa postura es el que se puede esperar en tales casos: cuanto más exploran su culpa los izquierdistas liberales occidentales, más son acusados por los fundamentalistas musulmanes de ser hipócritas que tratan de ocultar su odio al islam. Esta constelación reproduce perfectamente la paradoja del superego: cuanto más te atienes a lo que el Otro demanda de ti, más culpable eres. Análogamente, cuanto más toleres al islam, más fuerte será su presión sobre ti…

Esta es la razón también de que encuentre insuficientes las llamadas a la moderación en la declaración de Simon Jenkins (en *The Guardian*, el 7 de enero), en el sentido de que nuestra tarea es «no reaccionar en exceso, no dar demasiada publicidad a las consecuencias. Hay que tratar cada acontecimiento como un

accidente pasajero del horror». Pero el ataque a *Charlie Hebdo* no fue un mero «accidente pasajero del horror», seguía una agenda religiosa y política precisa y, como tal, formaba parte con toda claridad de un plan mucho más amplio. Por supuesto, no deberíamos reaccionar en exceso, si por ello se entiende sucumbir a una islamofobia ciega, pero deberíamos analizar sin concesiones ese plan.

Mucho más necesario, más fuerte y eficaz que la demonización de los terroristas como heroicos fanáticos suicidas es el desmantelamiento del mito demoníaco. Hace ya tiempo Friedrich Nietzsche percibió cómo la civilización occidental se estaba moviendo en dirección al Último Hombre, una criatura apática sin ninguna gran pasión ni compromiso. Incapaz de soñar, cansado de la vida, no asume ningún riesgo, buscando solo el bienestar y la seguridad, una expresión de tolerancia con los otros:

> Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener un morir agradable […]. La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud. «Nosotros hemos inventado la felicidad», dicen los Últimos Hombres, y parpadean[3].

En efecto, puede parecer que la grieta entre el Primer Mundo permisivo y la reacción a este por parte del fundamentalismo se identifica cada vez más con la oposición entre llevar una vida larga y satisfactoria, llena de riqueza material y cultural, y dedicar la propia vida a alguna causa transcendente. ¿No es este antagonismo aquel que Nietzsche veía entre lo que él llamaba «nihilismo pasivo» y «nihilismo activo»? Nosotros, en Occidente, somos los Últimos Hombres de que hablaba Nietzsche, inmersos en estúpidos placeres cotidianos, mientras los radicales musulmanes están dispuestos a arriesgarlo todo, entregados a la batalla hasta la autodestrucción. *La segunda venida* de William Butler Yeats parece reflejar a la perfección nuestra difícil situación presente: «Los mejores carecen de toda convicción, mientras los peores están llenos de intensidad apasionada». Esta es una descripción excelente de la grieta que ahora se abre entre liberales anémicos y fundamentalistas apasionados. «Los mejores» no son ya plenamente capaces de comprometerse, mientras que «los peores» se entregan a un fanatismo racista, religioso y sexista.

Ahora bien, ¿encajan realmente los terroristas fundamentalistas en esta descripción? De lo que ellos obviamente carecen es de un rasgo que es fácil encontrar en todos los fundamentalistas auténticos, desde los budistas tibetanos a los amish de los Estados Unidos: la ausencia de resentimiento y envidia, la profunda indiferencia hacia la forma de vida de los no creyentes. Si los llamados fundamentalistas de hoy día creen realmente que han encontrado su camino a la Verdad, ¿por qué se sienten amenazados por los no creyentes, por qué los envidian? Cuando un budista se encuentra con un hedonista occidental, apenas lo condena. Se limita a señalar de forma benevolente que la búsqueda de la felicidad del hedonista es autodestructiva.

En contraste con los fundamentalistas verdaderos, los pseudofundamentalistas terroristas están profundamente irritados, intrigados, fascinados, por la vida pecaminosa de los no creyentes. Se podría pensar que, al luchar con el pecador, están luchando con su propia tentación.

Es aquí donde el diagnóstico de Yeats es insuficiente para la situación presente: la intensidad apasionada de los terroristas atestigua una falta de verdadera convicción. ¿Qué nivel de fragilidad debe de tener la creencia de un musulmán si se siente amenazada por una caricatura estúpida en un semanario satírico? El terror de los fundamentalistas islámicos *no* se basa en la convicción de los terroristas de su superioridad y en su deseo de salvaguardar su identidad cultural y religiosa de la embestida de la civilización consumista mundial. El problema con los fundamentalistas no es que los consideremos inferiores a nosotros, sino, más bien, que *ellos mismos* se consideran secretamente inferiores. Esta es la razón de que nuestra condescendiente insistencia, tan políticamente correcta, en que no sentimos ninguna superioridad respecto a ellos solo sirve para enfurecerlos más y alimentar su resentimiento. El problema no es la diferencia cultural (su esfuerzo por preservar su identidad), sino el hecho opuesto de que los fundamentalistas son ya como nosotros, de que, secretamente, ya han interiorizado nuestros valores y se miden a sí mismos según esos valores. De forma paradójica, de lo que carecen en realidad los fundamentalistas es precisamente de una dosis de la auténtica convicción «racista» de su propia superioridad.

Las recientes vicisitudes del fundamentalismo musulmán confirma la vieja idea de Walter Benjamin de que «cada ascenso del fascismo da testimonio de una revolución fracasada»: el ascenso del fascismo es el fracaso de la izquierda, pero, simultáneamente, una prueba de que había un potencial revolucionario, un descontento, que la izquierda no fue capaz de movilizar. ¿Y no vale esto también para el llamado «islamo-fascismo» actual? ¿No es el auge del islamismo radical exactamente correlativo a la desaparición de la izquierda secular en los países musulmanes? Cuando, en la primavera del 2009, los talibanes se apoderaron del valle de Swat en Pakistán, el *New York Times* informaba de que maquinaban «una rebelión de clase que explota las profundas fisuras entre un pequeño grupo de ricos propietarios y los arrendatarios sin tierras». Ahora bien, si al «aprovecharse» de las dificultades de los campesinos, los talibanes están «haciendo sonar la alarma sobre los riesgos en Pakistán, que sigue siendo principalmente feudal», ¿qué impide a los demócratas liberales de Pakistán, así como a los Estados Unidos, «aprovecharse» igualmente de esa difícil situación y tratar de ayudar a los campesinos sin tierra? Lo que este hecho tristemente refleja es que las fuerzas feudales de Pakistán son el «aliado natural» de la democracia liberal…

Así pues, ¿qué pasa con los valores nucleares del liberalismo: libertad, igualdad, etc.? La paradoja es que el liberalismo no es lo suficientemente fuerte para salvarlos de la acometida fundamentalista. El fundamentalismo es una reacción —una reacción

falsa, engañosa, por supuesto— a una deficiencia real del liberalismo, y por eso es generado una y otra vez por el mismo liberalismo. Abandonado a sí mismo, este se hundirá lentamente; lo único que puede salvar sus valores nucleares es una izquierda renovada. Para que ese legado clave sobreviva, el liberalismo necesita la ayuda fraternal de la izquierda radical. Esta es *la única* manera de derrotar al fundamentalismo, mover el suelo bajo sus pies.

Pensar en respuesta a los asesinatos de París significa abandonar la suficiencia autocomplaciente del liberal permisivo y aceptar que el conflicto entre la permisividad liberal y el fundamentalismo es, en el fondo, un *falso* conflicto, un círculo vicioso de dos polos que se generan y presuponen entre sí. Lo que Max Horkheimer había dicho sobre el fascismo y el capitalismo ya en los años treinta —aquellos que no quieran hablar críticamente del capitalismo deberían guardar silencio también sobre el fascismo— debería ser aplicado actualmente al fundamentalismo: aquellos que no quieran hablar críticamente de la democracia liberal deberían guardar silencio también sobre el fundamentalismo religioso. Y es sobre este telón de fondo como deberíamos plantear la pregunta: ¿son los fundamentalistas musulmanes un fenómeno premoderno o moderno?

Si se pregunta a un anticomunista ruso a qué tradición se debe culpar por los horrores del estalinismo, se pueden obtener dos respuestas opuestas. Algunos ven en el estalinismo (y en el bolchevismo en general) un capítulo de la larga historia de la modernización occidental de Rusia, una tradición que comenzó con Pedro el Grande (si no ya con Iván el Terrible), mientras que otros cargan la culpa sobre el atraso ruso a la larga tradición de despotismo oriental que predominó en el país. Así, mientras para el primer grupo los modernizadores occidentales alteraron brutalmente la vida orgánica de la Rusia tradicional, reemplazándola por el terror estatal, para el segundo grupo la tragedia de Rusia fue que la revolución socialista ocurrió en un tiempo y en un lugar equivocados, en un país atrasado sin ninguna tradición democrática. Y ¿no ocurre algo similar con el fundamentalismo musulmán que encuentra su (hasta ahora) expresión extrema en el Estado Islámico (EI)?

Se ha convertido en un lugar común observar que el auge del EI es el último capítulo en la larga historia del nuevo despertar anticolonial (las fronteras arbitrarias trazadas tras la Primera Guerra Mundial por las grandes potencias están siendo redibujadas), y, simultáneamente, un capítulo en la lucha contra la manera en que el capital mundial socava el poder de los Estados nacionales. Pero lo que provoca tal miedo y consternación es otra característica del régimen del EI: las declaraciones públicas de las autoridades del EI dejan claro que la principal tarea del poder estatal no es la regulación del bienestar de su población (salud, lucha contra el hambre); lo que realmente importa es la vida religiosa, la preocupación por que toda la vida pública se atenga a las leyes religiosas. Esta es la razón de que el EI permanezca más o menos indiferente ante las catástrofes colectivas en su territorio; su lema es «ocúpate de cuidar la religión y el bienestar se cuidará a sí mismo». Ahí radica la

brecha que separa la idea de poder practicada por el EI y la moderna idea occidental del llamado «biopoder» que regula la vida: el califato del EI rechaza radicalmente la idea de biopoder.

¿Hace esto del EI una realidad simplemente premoderna, un intento desesperado de volver hacia atrás el reloj del progreso histórico? Aquí la ironía es que, aunque los fundamentalistas musulmanes sitúen habitualmente el giro equivocado de Occidente en la secularización de la sociedad plasmada en la Revolución francesa, se puede también argüir que, en cuanto a su forma de organización, «los yihadistas del EI no son medievales», están conformados por la moderna filosofía occidental. Deberíamos mirar a la Francia revolucionaria si queremos comprender el origen de la ideología y la violencia del EI: según el pensador indo-paquistaní Abul A'la Maududi, creador de la expresión contemporánea de «Estado Islámico», la Revolución francesa

> ofreció la promesa de un «Estado basado en un conjunto de principios» en cuanto opuesto al Estado basado en una nación o un pueblo. Para Maududi, este potencial se marchitó en Francia; su realización tendría que esperar a la aparición de un Estado Islámico. […] En la Francia revolucionaria, es el Estado el que crea a sus ciudadanos, y no se debería permitir que nada se interponga entre el ciudadano y el Estado. […] Este ciudadano universal, separado de la comunidad, la nación o la historia, está en el centro mismo de la visión que tiene Maududi de la «ciudadanía en el islam». […] Si el Estado Islámico es profundamente moderno, también lo es su violencia. Los combatientes del EI no simplemente matan; tratan de humillar, como vimos la semana pasada cuando se conducía bruscamente a unos reservistas sirios a la muerte, vestidos solamente con los calzoncillos[4].

Aunque exista un punto de verdad en este comentario, su tesis básica es, no obstante, profundamente problemática. No solo se acerca demasiado a la autoinculpación políticamente correcta de los occidentales, en el sentido de que «si algo horrible sucede en el Tercer Mundo debe de ser de algún modo un efecto del (neo)colonialismo…»; más importante, el paralelismo entre el EI y la Revolución francesa es puramente formal, lo mismo que el paralelismo entre el nazismo y el estalinismo como dos versiones de un mismo «totalitarismo»: una serie similar de medidas opresivas extremas oscurecen no solo un contenido social e ideológico distinto, sino también un modo de funcionamiento diferente de las medidas opresivas (por ejemplo, no hay nada similar a las purgas estalinistas en el nazismo). El punto de verdad reside en el hecho de que el motivo religioso de la total subordinación del hombre a Dios (que se encuentra, entre otros, en el islam), lejos de sostener necesariamente una visión de esclavitud y subordinación, puede también sustentar un proyecto de emancipación universal, como sucede en *Milestones*, de Sayyid Qutb, donde desarrolla el vínculo entre la libertad humana universal y la servidumbre

humana a Dios:

> Solo en una sociedad en la que la soberanía pertenece exclusivamente a Alá y se expresa en la obediencia a la Ley Divina, y en la que todas las personas están liberadas de la servidumbre a otros, se saborea la libertad verdadera. Solo esa es una «civilización humana», porque la base de la civilización humana es la libertad completa y verdadera de toda persona y la dignidad plena de cada individuo en la comunidad. Por otra parte, en una sociedad en la que unos son señores que legislan y otros son esclavos que obedecen, no hay libertad en el sentido real, ni dignidad para el individuo. […] En una sociedad basada en el concepto, la creencia y el modo de vida que tienen su origen en Alá, la dignidad del ser humano se mantiene inviolable en el grado más alto: nadie es esclavo de otro, como sucede en las sociedades en que los conceptos, las creencias y el modo de vida se originan en fuentes humanas. En la primera, las características más nobles del hombre —espirituales e intelectuales— encuentran su expresión más plena, mientras que en una sociedad basada en el color, la raza, el nacionalismo u otros fundamentos similares, degeneran en grilletes para el pensamiento humano y en medios para suprimir los atributos y las cualidades humanas más nobles. Todos los hombres son iguales independientemente de su color, raza o nación, pero cuando se les priva de espíritu y razón, se les despoja también de su humanidad. El hombre puede cambiar sus creencias, su pensamiento y su actitud hacia la vida, pero no puede cambiar su color, ni su raza, ni puede decidir en qué lugar o nación ha de nacer. Por consiguiente, es evidente que una sociedad es civilizada solo en la medida en que las asociaciones humanas se basan en una comunidad de libre elección moral, y una sociedad es atrasada en la medida en que las bases de asociación no son de libre elección[5].

Qutb concibe así la libertad universal (también la social y la económica) como ausencia de cualquier amo: mi servidumbre a Dios es la garantía negativa del rechazo de cualquier otro amo (terrenal, humano); o, como podríamos expresarlo de manera más audaz, el único contenido positivo de mi subordinación a Dios es mi rechazo de todos los amos terrenales. (Y, por cierto, exactamente la misma lógica actúa en la defensa de Hayek del mercado: «Hayek arguye que el mal surge de la tiranía de la dependencia personal, de la sumisión de una persona a la voluntad arbitraria de otra. De este estado de subordinación solo se puede escapar si cada miembro de la sociedad se somete voluntariamente a una norma abstracta, impersonal y universal que lo transciende absolutamente»[6]. El Dios de Qutb desempeña así una función rigurosamente análoga al mercado de Hayek, pues ambos garantizan la libertad personal). Adviértase, sin embargo, la ausencia sintomática de un término en esta

serie de propiedades naturales del ser humano: uno no puede cambiar de color, de raza ni de nación, *pero tampoco de género*, así pues ¿por qué una sociedad libre no incluye la igualdad de hombres y mujeres? A través de esos detalles podemos discernir el abismo insuperable que separa el proyecto de Qutb del proyecto emancipatorio de igualdad occidental basado en la soberanía de las personas, sin ninguna garantía del gran Otro.

La resistencia al capitalismo mundial no debería basarse en tradiciones premodernas, en la defensa de sus formas de vida particulares, por la simple razón de que ese retorno a las tradiciones premodernas es imposible, dado que la globalización afecta ya a la forma de resistencia que se le opone: en efecto, aquellos que se oponen a la globalización en nombre de tradiciones amenazadas por ella lo hacen en una forma que es ya moderna, hablan ya el lenguaje de la modernidad. Su contenido puede ser antiguo, pero su forma es ultramoderna. Por eso, en vez de ver en el EI un caso de resistencia extrema a la modernización, deberíamos concebirlo más bien como un caso de modernización pervertida, y situarlo en la serie de modernizaciones conservadoras que comenzaron con la restauración Meiji en Japón (la rápida modernización industrial asumió la forma ideológica de «restauración», de vuelta a la autoridad plena del emperador). La conocida foto de Baghdadi, el líder del EI, con un sofisticado reloj suizo en la muñeca es emblemática: el EI está bien organizado en cuanto a propaganda en internet, asuntos financieros, etc., aunque estas prácticas ultramodernas se usen para difundir e imponer una visión ideológico-política que es no tanto conservadora cuanto un movimiento desesperado por fijar delimitaciones jerárquicas claras, principalmente en lo que atañe a la religión, la educación y la sexualidad (estricta regulación asimétrica de la diferencia sexual, prohibición de la educación secular…).

Sin embargo, no deberíamos olvidar que incluso esta imagen de una organización fundamentalista estrictamente disciplinada y regulada no carece de ambigüedades: ¿no está la opresión religiosa (más que) complementada por la manera en que las unidades locales militares del EI parecen funcionar? Mientras la ideología oficial del EI vapulea la permisividad occidental, la práctica diaria de las bandas del EI incluye orgías carnavalescas (violaciones en grupo, tortura y asesinato, robos a los infieles). La radicalidad insólita del EI reside en el hecho de que no enmascara su brutalidad, sino que la despliega abiertamente: decapitaciones transmitidas por los medios de comunicación, esclavitud sexual admitida y justificada, etc. Tomemos una expresión extrema de este aspecto, el movimiento nigeriano Boko Haram, cuyo nombre puede traducirse de manera aproximada y descriptiva como «la educación occidental está prohibida», específicamente la educación de las mujeres. ¿Cómo, entonces, explicar el hecho extraño de un movimiento socio-político masivo cuyo principal punto programático es la regulación jerárquica de la relación entre los dos sexos? El enigma es, pues: ¿por qué musulmanes que, sin duda, estuvieron expuestos a la explotación, la dominación y otros aspectos destructivos y humillantes del colonialismo, apuntan

en su respuesta a lo que es (al menos para nosotros) la mejor parte del legado occidental, nuestro igualitarismo y las libertades personales, incluida una dosis saludable de ironía y burla de todas las autoridades? La respuesta obvia habría sido que su objetivo está bien escogido: lo que hace tan insoportable al Occidente liberal es que no solo practica la explotación y la dominación violenta, sino que, añadiendo el insulto al agravio, presenta esta realidad brutal con la apariencia de lo contrario, de libertad, igualdad y democracia.

Es con este panorama como fondo como se debería abordar el tema sensible de las múltiples formas de vida. Mientras en las sociedades occidentales liberales y seculares el poder del Estado protege la libertad pública e interviene en el espacio privado (cuando sospecha que existe maltrato infantil, etc.), esas «intromisiones en el espacio doméstico, violaciones del dominio “privado”, son rechazadas en la ley islámica, aunque la conformidad en la conducta “pública” pueda ser mucho más estricta» (37[7]): «para la comunidad, lo que importa es la práctica social del sujeto musulmán —incluida la pública expresión verbal—, pero no sus pensamientos internos, cualesquiera que puedan ser estos» (40). Aunque, como dice el Corán, «así pues, el que quiera creer, que crea; y el que quiera negarse a creer, que no crea» (18, 29), este «derecho a pensar lo que uno quiera no incluye, sin embargo, el derecho a expresar públicamente las creencias religiosas o morales propias con la intención de convertir a las personas a un compromiso falso» (40). Esta es la razón de que, para los musulmanes, «*sea imposible permanecer en silencio cuando se enfrentan a la blasfemia*»: su reacción es tan apasionada porque, para ellos, «la blasfemia no es ni “libertad de expresión” ni el reto de una verdad nueva, sino algo que trata de perturbar una relación viva» (46). Desde el punto de vista liberal occidental existe, por supuesto, un problema con los dos términos de este ni/ni, pues ¿qué pasa si la libertad de expresión incluye actos que puedan perturbar una relación viva? ¿Y qué pasa si una «verdad nueva» puede tener también el mismo efecto perturbador? ¿No tiende el universo científico a perturbar una «relación viva» tradicional? ¿Y qué pasa si una nueva conciencia ética hace que la relación viva existente parezca injusta?

Si, para los musulmanes, no solo es «*imposible permanecer en silencio cuando se enfrentan a la blasfemia*», sino también imposible permanecer inactivos, sin hacer nada —y esta presión por hacer algo puede incluir actos violentos y asesinos—, entonces lo primero que hay que hacer es, efectivamente, situar esta actitud en su contexto contemporáneo. ¿No se plantea exactamente lo mismo en el movimiento cristiano antiabortista? También para ellos es «imposible permanecer en silencio» ante los cientos de miles de fetos asesinados cada año, una matanza que comparan con el Holocausto. Es aquí donde empieza la verdadera tolerancia —la tolerancia de lo que experimentamos como «imposible de soportar (*l’impossible-à-supporter*)» (Lacan), y en este nivel la corrección política de la izquierda liberal se acerca al fundamentalismo religioso con su propia lista de «*imposible permanecer en silencio cuando nos enfrentamos a…*»: nuestras propias blasfemias de (lo que es percibido

como) sexismo, racismo y otras formas de intolerancia. Por ejemplo, ¿qué sucedería si algún periódico se burlara abiertamente del Holocausto? Es fácil burlarse de las regulaciones musulmanas de los detalles de la vida cotidiana (característica que el islam comparte con el judaísmo, dicho sea de paso), pero ¿qué pasa con la lista políticamente correcta de formas de seducción que pueden ser interpretadas como acoso verbal, de chistes que son considerados racistas o sexistas, o incluso los casos de «especismo» (si uno se burla desconsideradamente de otras especies animales)? Lo que se debería subrayar a este respecto es la contradicción intrínseca de la postura de la izquierda liberal: la postura libertaria de ironía y burla universal, que se ríe de todas las autoridades, espirituales y políticas (la postura encarnada por *Charlie Hebdo*), tiende a desplazarse hacia su opuesto, una sensibilidad intensificada por el dolor y la humillación del otro.

El problema aquí es que la obvia solución de tolerancia (el respeto mutuo a las sensibilidades ajenas), de forma no menos obvia, no funciona: si a los musulmanes les resulta «imposible soportar» nuestras imágenes blasfemas y nuestro humor irrespetuoso (que nosotros consideramos parte de nuestra libertad), a los liberales occidentales también les resulta «imposible soportar» muchas prácticas (la subordinación de las mujeres, etc.) que son parte de la «relación viva» musulmana. En resumen, las cosas explotan cuando los miembros de una comunidad religiosa experimentan como una ofensa blasfema y un peligro para su forma de vida no ya el ataque directo contra su religión, sino *la misma forma de vida de otra comunidad*, como pusieron de manifiesto los ataques contra gays y lesbianas en Holanda, Alemania y Dinamarca, o como sucede con aquellos franceses y francesas que ven en una mujer cubierta con un burka un ataque a su identidad nacional, razón por la cual también les resulta *imposible permanecer en silencio* cuando se encuentran directamente con una mujer vestida de este modo. Los orígenes del liberalismo no deben buscarse en ningún individualismo exacerbado; originalmente, fue más bien una respuesta al problema de qué hacer *en una situación así*, cuando dos grupos étnicos o religiosos que viven próximos entre sí tienen formas de vida incompatibles.

En cuanto a la relación entre libertad privada y libertad pública, es cierto que, para el Occidente democrático, la libertad es social: es irrelevante si se entiende solo como convicción interior, debe ser socializada, debe incluir el derecho no solo a exponer públicamente la postura propia para convencer («seducir») a otros, sino también a actuar socialmente sobre ellos. Esto, sin embargo, no significa que, con respecto a la libertad y las convicciones privadas, el liberalismo occidental abogue por explorar en la esfera privada a fin de establecer una especie de control totalitario del pensamiento. El problema para el liberalismo democrático es aquí el problema de la seducción: ¿cómo puedo ser realmente libre, y pensar que estoy actuando libremente, si estoy siendo eficazmente seducido por las imágenes y la retórica? Cuando Asad trata el tema de la seducción, vuelve a contrastar el Islam y el Occidente liberal: Occidente condena la violación (violencia externa) y no solo

tolera, sino que incluso celebra la seducción, mientras que en el Islam la seducción está peor considerada:

> En la sociedad liberal, la violación, el sometimiento del cuerpo de una persona contra su deseo con el propósito de obtener placer sexual es un delito grave, mientras que la seducción —la mera manipulación del deseo de otra persona— no lo es. Lo primero es una violencia; lo segundo, no. […] En las sociedades liberales, la seducción no solo se permite, sino que se valora positivamente como signo de libertad individual (31).

Asad continúa esta descripción con otras dos observaciones (implícitamente críticas): primero, en el «juego de la seducción» no hay un corte nítido entre coerción y seducción, puesto que existe una zona amplia entre esos dos extremos; segundo, la seducción en las sociedades liberales es un constituyente clave de la mercantilización:

> El individuo, como consumidor y como votante, es sometido a una variedad de alicientes tentadores mediante apelaciones a la codicia, la envidia, la venganza, etc. Lo que en otras circunstancias puede ser identificado y condenado como deficiencia moral es aquí esencial para el funcionamiento de un tipo particular de economía y de política (31).

La seducción es un modo de manipulación, puesto que la persona seducida pierde su autonomía:

> Seducir es incitar a alguien a que abra lo más interior de sí mismo a imágenes, sonidos y palabras ofrecidas por el seductor para llevar al seducido —ya sea de forma cómplice o inconsciente— al objetivo inicialmente concebido por el primero (32).

Esta «tolerancia» liberal de la seducción (que subvierte *de facto* al sujeto libre y autónomo de los liberales, convirtiéndolo en víctima pasiva de estímulos externos, de modo tal que la libertad liberal se convierte en realidad en libertad de ser seducido y manipulado por otros) es luego contrastada con la teología islámica, en la que la «seducción es un asunto que suscita una gran preocupación, y no meramente en el aspecto sexual»:

> La seducción en todas sus formas es necesariamente peligrosa no solo para el individuo (porque indica una pérdida de control de sí mismo) sino también para el orden social (porque puede conducir a la violencia y la discordia civil).

La excepción es, en este punto, la economía occidental liberal de mercado, en la que el mismo funcionamiento normal y la propia estabilidad del sistema se sustentan en complejos juegos mercantiles y seducciones políticas. La conclusión inevitable es que el sistema liberal es intrínsecamente perverso y corrupto, puesto que tiene que basarse para su funcionamiento normal en los mismos vicios que públicamente deplora.

Lo primero que hay que señalar aquí es que la seducción mediante el cebo de las mercancías y la manipulación política seductora son un tema común de la crítica racionalista secular ilustrada. La diferencia con el Islam es que un racionalista occidental secular habría añadido a la lista la *seducción religiosa*: ¿no son también técnicas de seducción las «prácticas encarnadas» que «proporcionan el sustrato a través del cual se llega a asumir una disposición ferviente y devota»? ¿No es también la «acción de habitar el modelo» donde «uno está unido a la figura autoral a través de un sentimiento de intimidad y deseo» el resultado de un proceso de seducción? ¿No es la fascinación mimética, implícita en la conducta de emulación del Profeta, un proceso de seducción? Independientemente de las diferencias en cuanto al contenido, ¿no es el procedimiento formal estrictamente homólogo?

En última instancia, se puede argumentar que la seducción es peor que la violación: cuando, a diferencia de sucumbir a la seducción sexual, una mujer es violada, su alma presuntamente no es mancillada, permanece incorrupta. Hay, sin embargo, muchos presupuestos ocultos que están operando aquí. Está no solo la cuestión de las consecuencias psíquicas de una violación brutal, o de la violencia de la seducción (que manipula brutalmente a la víctima), sino también la cuestión del posible poder seductor del despliegue mismo de la violencia. Además, ¿por qué debería ser la seducción reducida *a priori* a un proceso en el que el seductor manipula a la víctima contra su voluntad? ¿Qué ocurre si la víctima no es tal víctima, sino que desea ser seducida, proponiendo incluso insinuaciones en ese sentido? ¿Quién, en esa situación, seduce realmente a quién? Recordemos la ridícula prohibición de los talibanes de que las mujeres lleven tacones de metal, como si el sonido tintineante de sus tacones, aunque fueran enteramente cubiertas de tela, fuera suficiente para provocar a los hombres… La necesidad de mantener veladas a las mujeres implica un universo *extremadamente sexualizado* en el que el simple encuentro con una mujer es una provocación que ningún hombre es capaz de resistir. La represión tiene que ser tan fuerte porque el sexo mismo es muy fuerte. ¿Qué sociedad es esta en la que el sonido metálico de unos tacones puede hacer que los hombres exploten de lujuria? No es de extrañar que, en el curso del análisis del famoso sueño de «Signorelli» en su *Psicopatología de la vida cotidiana*, Freud informe de que fue un viejo musulmán de Bosnia-Herzegovina quien le comunicó la «sabiduría» del sexo como lo único que hace la vida digna de ser vivida: «Una vez que el hombre no es ya capaz de tener relaciones sexuales, lo único que le queda es morir».

La postura laxa hacia la violación en los países musulmanes parece así basada en la premisa de que el hombre que viola a una mujer ha sido secretamente seducido

(provocado) por ella. Esta lectura de la violación masculina como resultado de la provocación de la mujer se puede encontrar con frecuencia en los medios de comunicación. En el otoño del 2006, Sheik Taj Din al-Hilali, el clérigo musulmán más importante de Australia, provocó un escándalo cuando, después de que unos musulmanes hubieran sido encarcelados por una violación en grupo, afirmó: «Si coges un trozo de carne y lo colocas visiblemente fuera, en la calle […] y los gatos vienen a comérsela […] ¿de quién es la culpa, de los gatos o de quien ha dejado la carne a la vista? La carne visible es el problema». La naturaleza explosivamente escandalosa de esta comparación entre una mujer que no está velada y la carne cruda, visible, distrajo la atención de otra premisa, mucho más sorprendente, subyacente en el argumento de al-Hilali: si se considera que las mujeres son responsables de la conducta sexual de los hombres, ¿no implica esto que los hombres están totalmente indefensos cuando se enfrentan con lo que ellos perciben como una provocación sexual, que son simplemente incapaces de resistirla, que están totalmente esclavizados por su apetito sexual, exactamente igual que el gato cuando ve el trozo de carne? En contraste con esta suposición de la completa falta de responsabilidad masculina por su conducta sexual, el énfasis en el erotismo público femenino en Occidente cuenta con la premisa de que los hombres *sí son capaces* de control sexual, de que no son esclavos ciegos de sus instintos sexuales. Esta responsabilidad total de la mujer ante el acto sexual es confirmada por las extrañas regulaciones legales de Irán, donde, el 3 de enero del 2006, una muchacha de 19 años fue condenada a muerte por ahorcamiento tras admitir haber apuñalado hasta la muerte a uno de los tres hombres que intentaron violarla. Aquí está el callejón sin salida, porque ¿cuál habría sido el resultado si ella no hubiera decidido defenderse? Si hubiera permitido que los hombres la violaran, habría sido sometida a cien latigazos según dictan las leyes iraníes sobre la castidad; si hubiera estado casada en el momento de la violación, probablemente habría sido considerada culpable de adulterio y condenada a muerte por lapidación. Así que, suceda lo que suceda, la responsabilidad es plenamente *suya*. ¿Qué es, pues, lo que debería haber hecho? La respuesta es simple y clara: *quedarse en casa*, no salir sola.

La diferencia de la que estamos tratando no es solo una diferencia entre estilos de vida comunitarios, sino otra más radical, respecto a cómo nos relacionamos con nuestro propio estilo de vida: ¿estamos sustancialmente identificados con él o lo percibimos como algo contingente? Esto es lo que hace que la cuestión de la educación universal obligatoria sea un tema tan candente. Los liberales insisten en que los niños deberían tener derecho a seguir formando parte de su comunidad particular, pero a condición de que se les dé la posibilidad de elección; es decir, los niños de los amish, por ejemplo, deberían tener realmente la posibilidad de escoger libremente el modo de vida, el de sus padres o el «inglés». Ahora bien, para eso tendrían que ser adecuadamente informados de todas las opciones, educados en ellas; y la única manera de hacer esto sería arrancándolos de su arraigo en la comunidad

amish, es decir, volviéndolos de hecho «ingleses». Esto demuestra también claramente las limitaciones de la generalizada actitud liberal hacia las mujeres musulmanas que llevan velo: pueden hacerlo si es una elección libre por su parte y no una opción impuesta por su esposo o su familia. Sin embargo, cuando las mujeres llevan el velo como resultado de su libre elección individual, el significado de llevarlo cambia por completo: ya no es un signo de su pertenencia directa y sustancial a la comunidad musulmana, sino expresión de su individualidad idiosincrásica, de su búsqueda espiritual y de su protesta contra la vulgaridad del actual comercio sexual, o un gesto político de protesta contra Occidente. Una elección es siempre una meta-elección, una elección de la modalidad de la propia elección: una cosa es llevar velo a causa de la inmersión inmediata en una tradición sustancial; otra, negarse a llevar velo; y otra, llevar velo no debido a una pertenencia sustancial, sino como acto de elección ético-político. Esta es la razón de que en nuestras sociedades seculares de libre elección, las personas que mantienen una pertenencia religiosa sustancial se encuentren en una posición subordinada: aunque se les permita mantener su creencia, esta es «tolerada» solo como opción u opinión idiosincrásica personal; en el momento en que la presenten públicamente como lo que realmente es para ellas (un asunto de pertenencia sustancial), son acusadas de «fundamentalismo». Esto significa que el «sujeto de libre elección» (en el «tolerante» sentido occidental multicultural) solo puede emerger como resultado de un proceso extremadamente *violento* por el cual es arrancado de su particular mundo vital, separándolo de sus raíces propias.

La ley secular occidental no solo promueve un contenido de las leyes que los sujetos están obligados a obedecer que es diferente del promovido por los sistemas legales religiosos, también se basa en un modo formal diferente de relacionarse los sujetos con las normas legales. Esto es lo que no tiene en cuenta la reducción de la separación entre el universalismo liberal y las identidades étnicas sustanciales particulares a una mera distinción entre dos particularidades («el universalismo liberal es una ilusión, una máscara que oculta su propia particularidad, particularidad que impone a los otros como universal»): el universalismo de la sociedad liberal occidental no reside en el hecho de que sus valores (derechos humanos, etc.) sean universales en el sentido de que valgan para *todas* las culturas, sino en un sentido mucho más radical: en ella, los individuos se refieren *a sí mismos* como «universales», participan directamente de la dimensión universal, pasando por encima de su posición social particular. El problema con las leyes particulares para grupos étnicos o religiosos particulares es que no todas las personas se experimentan como pertenecientes a una comunidad étnica o religiosa particular; por eso, aparte de personas pertenecientes a grupos, debería haber individuos «universales» que solo respondan a la ley del Estado. Aparte de manzanas, peras y uvas, debería haber un lugar para las frutas como tales.

Un vistazo a los archivos del islam

Este análisis, centrado en la difícil situación contemporánea, debería ir acompañado de una mirada a la historia: ¿qué es el islam, este exceso perturbador que representa Oriente para Occidente y Occidente para Oriente? En su obra *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Fethi Benslama[8] ofrece una búsqueda sistemática del «archivo» del islam, de su obsceno soporte mítico secreto que *ne cesse pas de ne pas s'écrire* y que, como tal, sostiene el dogma explícito. ¿No es, por ejemplo, la historia de Agar un «archivo» islámico referente a la enseñanza explícita del islam, de la misma manera que la tradición secreta judía de Moisés se refiere a las enseñanzas explícitas del judaísmo? En su análisis de la figura freudiana de Moisés, Eric Santner introduce la distinción clave entre historia simbólica (el conjunto de narraciones míticas explícitas y las prescripciones ideológico-éticas que constituyen la tradición de una comunidad, lo que Hegel habría llamado su «sustancia ética») y su Otro obsceno, la incognoscible historia secreta «espectral», fantasmática, que sostiene eficazmente la tradición simbólica explícita, pero que tiene que permanecer excluida para ser operativa[9]. Lo que Freud procura reconstruir en su libro sobre Moisés (la historia del asesinato de Moisés, etc.) es esa historia espectral que ronda perpetuamente el espacio de la tradición religiosa judía. Uno llega a ser miembro pleno de una comunidad no simplemente por la identificación con su tradición simbólica explícita, sino solo cuando asume también la dimensión espectral que sostiene a esa tradición, los fantasmas no muertos que atormentan a los vivos, la historia secreta de las fantasías traumáticas transmitidas «entre líneas», a través de las carencias y distorsiones de la tradición simbólica explícita. El apego obcecado del judaísmo a la no reconocida violencia del gesto fundador que obsesiona al orden legal público como su complemento espectral permitió a los judíos persistir y sobrevivir durante miles de años sin tierra y sin una tradición institucional común: se negaron a abandonar sus fantasmas, a cortar el vínculo con su tradición secreta, no declarada. La paradoja del judaísmo es que mantiene su fidelidad al violento Acontecimiento fundador precisamente no confesándolo, no simbolizándolo: este estatus «reprimido» del Acontecimiento es lo que da al judaísmo su vitalidad sin precedentes.

¿Cuál es, pues, el Acontecimiento reprimido que da vitalidad al islam? La clave viene dada por la respuesta a otra pregunta: ¿cómo encaja el islam, la tercera religión del Libro, en esta serie? El judaísmo es la religión de la genealogía, de la sucesión de las generaciones; cuando, en el cristianismo, el Hijo muere en la cruz, esto significa que también el Padre muere (de lo que Hegel fue plenamente consciente); el orden genealógico patriarcal como tal muere, pues el Espíritu Santo no encaja en la serie familiar, sino que introduce una comunidad postpaternal, postfamiliar. En contraste con el judaísmo y el cristianismo, las otras dos religiones del Libro, el islam excluye a Dios del dominio de la lógica paternal: Alá no es un padre, ni siquiera un padre

simbólico; Dios es uno, y ni nace ni da nacimiento a las criaturas. *No hay lugar para una Sagrada Familia en el islam*. Esta es la razón de que el islam enfatice tanto el hecho de que el propio Mahoma fuera huérfano; esta es la razón de que, en el islam, Dios intervenga precisamente en los momentos de suspensión, retirada, fracaso, «apagón», de la función paternal (cuando la madre o el hijo son abandonados o ignorados por el padre biológico). Lo que esto significa es que Dios permanece totalmente en el dominio de lo imposible-Real: él es el padre exterior imposible-Real, de manera que existe un «desierto genealógico entre el hombre y Dios» (320). Este era el problema de Freud con el islam, dado que toda su teoría de la religión se basaba en el paralelismo de Dios con el padre. Aún más importante, esto inscribe la política en el centro mismo del islam, puesto que el «desierto genealógico» hace imposible fundamentar una comunidad en las estructuras de parentesco u otros lazos de sangre: «El desierto existente entre Dios y Padre es el lugar donde se instituye lo político» (320). Con el islam, ya no es posible fundamentar una comunidad, al modo de *Tótem y tabú*, por medio del asesinato del padre y la culpa subsiguiente que mantiene unidos a los hermanos; de ahí la inesperada realidad del islam. Este problema está en el mismo corazón de la famosa y denostada *umma*, la «comunidad de creyentes» musulmana; permite entender la superposición de lo religioso y lo político (la comunidad debía basarse directamente en la palabra de Dios), así como el hecho de que el islam está «en su plenitud» al fundamentar la formación de una comunidad «surgida de ninguna parte», en el desierto genealógico, como fraternidad igualitaria revolucionaria; no es de extrañar que el islam triunfe cuando los jóvenes se encuentran privados de la red de seguridad de la familia tradicional. Y, tal vez, sea este carácter «orfanático» del islam el que justifique la ausencia de una institucionalización inherente:

> La marca distintiva del islam es que es una religión que no se institucionaliza, que no se dota, como el cristianismo, de una Iglesia. La Iglesia islámica es, en realidad, el Estado Islámico: es el Estado el que inventó la llamada «autoridad religiosa suprema» y es el jefe del Estado quien nombra al hombre que ha de ocupar ese cargo; es el Estado el que construye las grandes mezquitas, el que supervisa la educación religiosa, es también el Estado el que crea las universidades, ejerce la censura en todos los campos de la cultura y se considera a sí mismo el guardián de la moral[10].

Podemos ver aquí cómo en el islam se combina lo mejor y lo peor: es precisamente por carecer de un principio inherente de institucionalización por lo que el islam fue tan vulnerable a ser cooptado por el poder del Estado, que hizo el trabajo de institucionalización por él. Ahí reside la alternativa a la que se enfrenta el islam: la «politización» directa se inscribe en su misma naturaleza, y esta superposición de lo religioso y lo político puede realizarse o bien por la vía de la cooptación estatal, o

bien por la de colectivos antiestatales.

En contraste con el judaísmo y el islam, en los que el sacrificio del hijo es impedido en el último momento (el ángel interviene para detener a Abraham), *solo el cristianismo opta por el sacrificio (asesinato) real del hijo* (268). Esta es la razón de que, aunque el islam reconozca la Biblia como un texto sagrado, tenga que negar este hecho: en el islam, Jesús no muere realmente en la cruz. Los judíos «dijeron (alardeando): "Ciertamente, hemos matado al Mesías, Jesús, hijo de María, el Mensajero de Alá". Pero no lo mataron ni lo crucificaron, sino que se hizo que les pareciera eso» (Corán, 4, 157). Hay en el islam, efectivamente, una coherente lógica antisacrificial: en la versión del Corán del sacrificio de Isaac, la decisión de Abraham de matar a su hijo se lee no como el signo inequívoco de su disposición a cumplir la voluntad de Dios, sino como una consecuencia de la *errónea interpretación que Abraham hace de su sueño*: cuando el ángel le impide el acto, su mensaje es que Abraham se equivoca, que realmente Dios no quería que lo hiciera (275).

En la medida en que, en el islam, Dios es un imposible-Real, esto funciona en ambas direcciones con respecto al sacrificio: puede funcionar en contra del sacrificio (no hay ninguna economía simbólica de intercambio entre los creyentes y Dios, Dios es el puro Uno Trascendente), pero también a favor del sacrificio, cuando lo Real divino se convierte en la figura del superego de «dioses oscuros que exigen sangre de manera continua» (Lacan-XI). El islam parece oscilar entre estos dos extremos, con la obscena lógica sacrificial culminando en su redescripción de la historia de Abel y Caín, que es relatada de este modo por el Corán:

> Y cuenta la verdad de la historia de los dos hijos de Adán, cuando ambos ofrecieron un sacrificio y le fue aceptado a uno, pero no al otro. Este dijo: «Ten seguro que te mataré». Dijo el otro: «Alá solo acepta la ofrenda de quienes son temerosos. Si levantas tu mano contra mí para matarme, yo no levantaré la mía para matarte, pues yo temo a Alá, el Señor de los mundos. Prefiero que vuelvas llevando mi delito además del tuyo y seas de los compañeros del Fuego. Esa es la recompensa de los injustos». Su alma le fue haciendo aceptable la idea de matar a su hermano, y lo mató, convirtiéndose con ello en uno de los perdidos (5, 27-30).

Así pues, no es solo Caín quien quiere el asesinato: el propio Abel participa activamente en este deseo, provocando a Caín a que lo haga, de manera que él (Abel) se libere de sus propios pecados. Benslama tiene razón al discernir aquí rastros de un «odio ideal», diferente del odio imaginario de la agresividad hacia el doble de uno mismo (289): la propia víctima desea activamente el crimen que ella misma sufrirá como sujeto paciente, de manera que, como mártir, entrará en el Paraíso, enviando al que perpetra el crimen a quemarse en el infierno. Desde la perspectiva actual, se está tentado de jugar con la especulación anacrónica de cómo la lógica «terrorista» del

deseo de morir por parte del mártir está ya aquí, en el Corán, aunque, desde luego, se tiene que situar el problema en el contexto de la modernización. El problema del mundo islámico es, como se sabe, que, dado que se vio abruptamente expuesto a la modernización occidental, al trauma de su impacto, sin un tiempo adecuado para «negociar» con ella, para construirse un espacio-pantalla simbólico-ficcional, las únicas reacciones posibles a ese impacto eran o una modernización superficial, de imitación, destinada a fracasar (el régimen del Shah de Irán), o, en caso de fracaso del adecuado espacio simbólico de las ficciones, el recurso directo a lo violento Real, una guerra abierta entre la Verdad del Islam y la Mentira de Occidente, sin ningún espacio para la mediación simbólica. En esta solución «fundamentalista» (un fenómeno moderno sin ningún vínculo directo con las tradiciones musulmanas), la dimensión divina se reafirma en su superego-Real, como una explosión homicida de violencia sacrificial para redimir la divinidad obscena del superego.

Otra distinción clave entre judaísmo (junto con su prolongación cristiana) e islam es que, como podemos ver en el caso de los dos hijos de Abraham, el judaísmo escoge a Abraham como padre simbólico, es decir, la solución fálica de la autoridad paterna simbólica, del linaje simbólico oficial, descartando a la segunda mujer y reactualizando una «apropiación fálica de lo imposible» (153). El islam, por el contrario, opta por el linaje de Agar, por Abraham como padre biológico, manteniendo la distancia entre padre y Dios, reteniendo a Dios en el dominio de lo Imposible (149[11]).

Tanto el judaísmo como el islam reprimen sus gestos fundadores. ¿Cómo? Como muestra la historia de Abraham y sus dos hijos con mujeres diferentes, tanto en el judaísmo como en el islam, el padre puede llegar a ser padre y asumir la función paterna solo a través de la mediación de *otra* mujer. La hipótesis de Freud es que la represión en el judaísmo concierne al hecho de que Abraham era un extranjero (un egipcio), no un judío; es la figura paterna fundadora, la que trae la revelación y establece la alianza con Dios, que tiene que venir de fuera. En el islam, la represión concierne a una mujer (Agar, la esclava egipcia que dio a Abraham su primer hijo): aunque Abraham e Ismael (progenitor de todos los árabes, según el mito) son mencionados multitud de veces en el Corán, no se menciona a Agar, borrada de la historia oficial. Como tal, sin embargo, continúa estando presente en el islam, y sus huellas sobreviven en rituales, como la obligación de los peregrinos que se dirigen a La Meca de recorrer seis veces el trayecto entre las dos colinas de Safa y Marwah, una especie de repetición o reactualización neurótica de la desesperada búsqueda de agua por parte de Agar, para dar de beber a su hijo, en el desierto. He aquí, tal como aparece en el Génesis, la historia de los dos hijos de Abraham, vínculo umbilical clave entre judaísmo e islam; primero, el nacimiento de Ismael:

Saray, mujer de Abram, no le daba hijos. Pero tenía una esclava egipcia, que se llamaba Agar, y dijo Saray a Abram: «Mira, Yahvé me ha hecho estéril. Llégate,

pues, te ruego, a mi esclava. Quizá podré tener hijos de ella». Y escuchó Abram la voz de Saray.

Así, al cabo de diez años de habitar Abram en Canaán, tomó Saray, la mujer de Abram, a su esclava Agar la egipcia, y diósela por mujer a su marido Abram. Llegóse, pues, él a Agar, la cual concibió. Pero luego, al verse ella encinta, miraba a su señora con desprecio. Dijo entonces Saray a Abram: «Mi agravio recaiga sobre ti; yo puse mi esclava en tu seno, pero al verse ella encinta me mira con desprecio. Juzgue Yahvé entre nosotros dos».

Respondió Abram a Saray: «Ahí tienes a tu esclava en tus manos. Haz con ella como mejor te parezca». Saray dio en maltratarla y ella huyó de su presencia. La encontró el Ángel de Yahvé junto a una fuente de agua en el desierto —la fuente que hay en el camino de Shur— y dijo: «Agar, esclava de Saray, ¿de dónde vienes y adónde vas?». Contestó ella: «Voy huyendo de la presencia de mi señora, Saray».

«Vuelve a tu señora, le dijo el Ángel de Yahvé, y sométete a ella». Y dijo el Ángel de Yahvé: «Multiplicaré de tal modo tu descendencia, que por su gran multitud no podrá contarse».

Y díjole el Ángel de Yahvé: «Mira que has concebido y darás a luz un hijo, al que llamarás Ismael, porque Yahvé ha oído tu aflicción. Será un onagro humano. Su mano contra todos, y la mano de todos contra él, y enfrente de todos sus hermanos plantará su tienda».

Dio Agar a Yahvé, que le había hablado, el nombre de «Tú eres Él Roí [el Dios que me ve]», pues dijo: ¿Será que he llegado a ver las espaldas de aquel que me ve? Por eso se llamó aquel pozo «Pozo de Lajay Roí [Viviente-que-me-ve]». Está entre Cadés y Béred.

Agar dio a luz un hijo a Abram, y Abram llamó al hijo que Agar le había dado Ismael (Gn 16,1-15).

Después del nacimiento milagroso de Isaac, cuya inmaculada concepción parece apuntar hacia Cristo (Dios «visitó a Sara» e hizo que quedara embarazada), cuando el niño tuvo la edad suficiente para ser destetado, Abraham preparó una gran fiesta:

Vio Sara al hijo que Agar la egipcia había dado a Abraham jugando con su hijo Isaac, y dijo a Abraham: «Despide a esa criada y a su hijo, pues no va a heredar el hijo de esa criada juntamente con mi hijo, con Isaac».

Sintiólo muy mucho Abraham por tratarse de su hijo, pero Dios dijo a Abraham: «No lo sientas ni por el chico ni por tu criada. En todo lo que te dice Sara, hazle caso; pues aunque por Isaac llevará tu nombre una descendencia, también del hijo de la criada haré una gran nación, por ser descendiente tuyo».

Levantóse, pues, Abraham de mañana, tomó pan y un odre de agua, y se lo dio a Agar, le puso al hombro el niño y la despidió. Ella se fue y anduvo por el desierto de Berseba. Como llegase a faltar el agua del odre, echó al niño bajo una manta, y ella

misma fue a sentarse enfrente, a distancia como de un tiro de arco, pues decía: «No quiero ver morir al niño». Sentada, pues, enfrente, se puso a llorar a gritos.

Oyó Dios la voz del chico, y el ángel de Dios llamó a Agar desde los cielos, y le dijo: «¿Qué te pasa, Agar? No temas, porque Dios ha oído la voz del chico en donde está. ¡Arriba!, levanta al chico, y tenle de la mano, porque he de convertirle en una gran nación». Entonces abrió Dios los ojos de ella, y vio un pozo de agua. Fue, llenó el odre de agua, y dio de beber al chico (Gn 21,9-19).

En la Carta a los gálatas, Pablo ofrece la versión cristiana de Abraham, Sara y Agar:

Decidme vosotros, los que queréis estar sometidos a la ley: ¿No oís la ley? Pues dice la Escritura que Abraham tuvo dos hijos: uno de la esclava y otro de la libre. Pero el de la esclava nació según la naturaleza; el de la libre, en virtud de la Promesa. Hay en ello una alegoría, estas mujeres representan dos alianzas; la primera, la del monte Sinaí, madre de los esclavos, es Agar (pues el monte Sinaí está en Arabia), y corresponde a la Jerusalén actual, que es esclava, y lo mismo sus hijos. Pero la Jerusalén de arriba es libre; esa es nuestra madre.

Pues dice la Escritura: Regocíjate, estéril, la que no das hijos; rompe en gritos de júbilo, la que no conoces los dolores de parto, que más son los hijos de la abandonada que los de la casada.

Y vosotros, hermanos, a la manera de Isaac, sois hijos de la Promesa. Pero, así como entonces el nacido según la naturaleza perseguía al nacido según el espíritu, así también ahora. Pero ¿qué dice la Escritura? Despide a la esclava y a su hijo, pues no ha de heredar el hijo de la esclava juntamente con el hijo de la libre. Así que, hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la libre (Gál 4,21-31).

Pablo plantea aquí una clara confrontación simétrica: Isaac frente a Ismael equivale al padre simbólico (Nombre-del-Padre) frente al padre biológico (racial), «el origen por medio del nombre y el espíritu frente al origen mediante la transmisión sustancial de la vida» (147), el hijo de la mujer libre frente al hijo de la esclava, el hijo del espíritu frente al hijo de la carne. Esta lectura, sin embargo, tiene que simplificar el relato bíblico en, al menos, tres puntos cruciales:
1) La evidente preocupación de Dios por Agar e Ismael, su intervención para salvar la vida de Ismael.
2) La extraordinaria caracterización de Agar no simplemente como una mujer de carne y lujuria, una esclava despreciable, sino como la única que *ve* a Dios («Dio Agar a Yahvé, que le había hablado, el nombre de “Tú eres Él Roí [el Dios que me ve]”, pues dijo: “¿Será que he llegado a ver las espaldas de aquel que me ve?”»). Agar, como la segunda mujer excluida, fuera de la genealogía simbólica, representa no solo la fertilidad pagana (egipcia) de la vida, sino también el acceso directo a

Dios: ella ve directamente a Dios mismo viéndola, lo que no le fue dado ni siquiera a Moisés, a quien Dios tuvo que aparecer como zarza ardiendo. Como tal, Agar anuncia el acceso místico-femenino a Dios (desarrollado más tarde en el sufismo).
3) El hecho (no solo narrativo) de que la elección (entre la carne y el espíritu) no puede ser afrontada directamente como elección entre dos opciones simultáneas. Para que Sara tenga un hijo, Agar tiene primero que tener el suyo, es decir, hay aquí una necesidad de sucesión, de repetición, como si, para elegir el espíritu, primero tuviéramos que elegir la carne; solo el segundo hijo puede ser el verdadero hijo del espíritu. Esta necesidad es de lo que trata la castración simbólica: «castración» significa que el acceso directo a la verdad es imposible; como señala Lacan, *la vérité surgit de la méprise*, el camino al espíritu es solo a través de la carne, etc. Recuérdese el análisis hegeliano de frenología que cierra el capítulo sobre la «razón observadora» en *Fenomenología del Espíritu*: Hegel recurre a una metáfora que se refiere precisamente al falo, el órgano de la inseminación paterna, para explicar la oposición de las dos lecturas posibles de la proposición «el Espíritu es un hueso» (la «reduccionista» lectura materialista vulgar —la forma del cráneo determina de forma directa y eficaz las características de la mente del ser humano— y la lectura especulativa —el Espíritu es suficientemente fuerte para afirmar su identidad con lo inerte supremo y «determinarlo», es decir, ni siquiera lo inerte supremo puede escapar al poder de mediación del Espíritu). La lectura materialista vulgar es análoga al enfoque que ve en el falo solo el órgano de micción, mientras que la lectura especulativa es también capaz de discernir en él la función muy superior de inseminación (es decir, precisamente la «concepción» como anticipación biológica del concepto):

> La profundidad que el Espíritu produce desde dentro —pero solo hasta donde su conciencia representativa le permite, para quedarse ahí— y la ignorancia de esta conciencia de lo que realmente está diciendo es la misma conjunción de lo elevado y lo ínfimo que, en el ser vivo, expresa de manera ingenua la naturaleza cuando combina el órgano de su más alta perfección, el órgano de la generación, con el órgano de la micción. El juicio infinito, *qua* infinito, sería la perfección de la vida que se comprende a sí misma; la conciencia del juicio infinito que permanece en el nivel de la representación se comporta como la micción[12].

Una lectura atenta de este pasaje deja claro que lo fundamental en Hegel *no* es que, en contraste con la mentalidad empirista vulgar que solo ve micción, la actitud especulativa correcta tenga que escoger la inseminación. La paradoja es que la elección directa de la inseminación es la manera infalible de no poder llegar a ella: no es posible elegir directamente el «significado verdadero», es decir, *hay que* empezar haciendo la elección «equivocada» (de la micción); el significado especulativo

verdadero surge solo por medio de la lectura repetida, como efecto posterior (o consecuencia) de la primera lectura, «equivocada»… y, podemos añadir, Sara puede tener su hijo solo después de que Agar tenga el suyo.

¿Dónde, exactamente, está aquí la castración? Antes de la entrada en escena de Agar, Sara, la mujer fálica patriarcal, permanece estéril, infértil, precisamente porque es demasiado poderosa o fálica; por eso la oposición no es simplemente la de Sara, plenamente sometida al orden fálico-patriarcal, y Agar, independiente y subversiva, sino que es inherente a la propia Sara, a sus dos aspectos (arrogancia fálica, servicio maternal). Es la propia Sara la que es demasiado poderosa, autoritaria, y tenía que ser humillada mediante Agar para tener un hijo y de ese modo entrar en el orden genealógico patriarcal. Esta castración de Sara viene señalada por el cambio de nombre, de Saray a Sara. Ahora bien, ¿es Sara la única castrada? ¿No lo es también Abraham? Con Agar, puede concebir directa o biológicamente un hijo, pero fuera de la genealogía correcta del linaje simbólico; esto se hace posible solo a través de la intervención externa de Dios que «visita a Sara»; esta brecha entre paternidad simbólica y paternidad biológica *es* la castración.

La elección de Agar, vidente de Dios y mujer independiente, por encima de Sara, ama de casa y dócil, proporciona el primer indicio de insuficiencia de la idea habitual del islam como monoteísmo masculino extremo, un colectivo de hermanos del que las mujeres están excluidas y tienen que ser veladas, dado que su «mostración» es en sí misma excesiva, y perturba a los hombres, distrayéndolos del servicio a Dios. Además está la prehistoria misma del islam, con Agar, la madre primordial de todos los árabes, no mencionada en el Corán; y la historia del propio Mahoma, con Jadiya (su primera esposa), que fue quien le permitió trazar la línea de separación entre la verdad y la mentira, entre los mensajes del ángel y los del demonio. Hay casos en los que los mensajes divinos que recibía Mahoma se aproximan peligrosamente a elaboraciones interesadas, y entre estos el más conocido es su matrimonio con Zainab, la esposa de su hijo adoptivo Zayd. Después de verla medio desnuda, Mahoma empezó a desearla apasionadamente; cuando Zayd se enteró, la «repudió» (se divorció) sumisamente, para que su padrastro pudiera casarse con ella. Desgraciadamente, según la ley consuetudinaria de los árabes, esa unión estaba prohibida, pero —¡sorpresa, sorpresa!— pronto Mahoma tuvo una oportuna revelación en la que Alá le eximía de esa ley (Corán 33, 37; 33, 50). Hay incluso un elemento de *Ur-Vater* en Mahoma, de la figura de un padre que posee a todas las mujeres de su gran familia.

Sin embargo, un buen argumento en favor de la sinceridad básica de Mahoma es que él mismo fue el primero en dudar radicalmente de la naturaleza divina de sus visiones, desechándolas como signos alucinatorios de locura o como casos indiscutibles de posesión demoníaca. Su primera revelación se produjo durante su retiro de ramadán en las afueras de La Meca, donde vio al arcángel Gabriel, que le decía: «¡Recita!» (*Qarâ'*, y de ahí *Qur'ân* [Corán]). Mahoma pensó que se estaba

volviendo loco, y puesto que no quería pasar el resto de su vida como un idiota de la ciudad de La Meca, prefiriendo la muerte a la desgracia decidió arrojarse desde un elevado peñasco. Pero entonces se repitió la visión. Oyó una voz desde lo alto que decía: «¡Oh Mahoma! Tú eres el apóstol de Dios y yo soy Gabriel». Pero ni siquiera esta voz lo tranquilizó, así que volvió lentamente a su casa y, profundamente desesperado, pidió a Jadiya, su primera esposa (que fue también la primera en creer en él): «Envuélveme en una manta, envuélveme en una manta». Ella lo arropó y luego Mahoma le contó lo que le había sucedido: «Mi vida está en peligro», le dijo. Jadiya lo consoló con deferencia.

Como las dudas de Mahoma persistían durante las visiones siguientes del arcángel Gabriel, Jadiya le pidió que le avisara cuando su visitante volviera, para que ella pudiera verificar si realmente era Gabriel o un demonio ordinario. Por eso, la vez siguiente, Mahoma dijo a Jadiya: «Este es Gabriel, que acaba de venir a verme». «Levántate y siéntate junto a mi muslo izquierdo», le dijo ella. Mahoma lo hizo, y Jadiya le preguntó entonces: «¿Lo ves?». «Sí». «Entonces, levántate y siéntate en mi muslo derecho». Lo hizo así, y ella preguntó de nuevo: «¿Lo ves?». Cuando Mahoma dijo que lo veía, Jadiya le pidió finalmente que se levantara y se sentara en su regazo, y, después de revelar su forma y apartarse el velo, le preguntó de nuevo: «¿Lo ves?». Y él respondió: «No». Ella entonces lo consoló: «Alégrate y sé de buen corazón, es un ángel y no un satán». (Existe otra versión de esta historia en la que, en la prueba final, Jadiya no solo «revela su forma», sino que pide a Mahoma que «entre en su camisa» [la penetre sexualmente]; en ese momento Gabriel se marchó, y ella dijo al apóstol de Dios: «En verdad, este es un ángel y no un satán». El supuesto que subyace en estas palabras es que, mientras un demonio lascivo habría disfrutado de la visión de la cópula, un ángel se retiraría prudentemente del lugar). Solo después de que Jadiya proporcionara a Mahoma esta prueba de la autenticidad de su encuentro con Gabriel, se libró Mahoma de sus dudas y pudo emprender su misión como portavoz de Dios[13].

Así pues, Mahoma experimentó primero sus revelaciones como signos de alucinaciones poéticas; su reacción inmediata ante ellas fue: «Ahora, ninguna de las criaturas de Dios es más odiosa para mí que un poeta extático o un hombre poseído». Quien lo salvó de esta incertidumbre insoportable, así como del papel de marginado social, de idiota del pueblo, y la primera que creyó en su mensaje, la primera musulmana, fue Jadiya, una *mujer*. En la escena relatada, ella es el «gran Otro» lacaniano, la garantía de la verdad de la enunciación del sujeto, y es solo por medio de este apoyo circular, a través de alguien que cree en él, como Mahoma puede creer en su propio mensaje y de este modo servir de mensajero de la Verdad a los creyentes. La creencia no es nunca directa: para que yo crea, algún otro tiene que creer en mí, y en lo que yo creo es en esta creencia de los otros en mí. Recuérdese la proverbial figura del héroe, líder u otro representante de la autoridad que, aunque desesperado y lleno de dudas, cumple su misión porque otros (sus seguidores) creen

en él, y no puede soportar la idea de decepcionarlos. ¿Hay alguna presión más fuerte que la que experimentamos cuando un niño inocente nos mira fijamente a los ojos y nos dice: «¡Pero yo creo en ti!»?

Hace años, algunas feministas (Mary Ann Doanne) acusaron a Lacan de privilegiar el deseo masculino: son solo los hombres quienes pueden desear plena y directamente, mientras que las mujeres solo pueden desear el deseo, imitar histéricamente el deseo. Con respecto a la creencia, deberíamos invertir las cosas: las mujeres creen, mientras que los hombres creen a aquellos que creen en ellos[14]. El tema aquí subyacente es el del *objet-petit-à*: el otro que «cree en mí» ve en mí algo más que yo mismo, algo de lo cual yo mismo no soy consciente, el *objet-à* en mí. Según Lacan, la mujer es reducida por los hombres a la condición de *objet-à*. Pero ¿qué pasa si es al revés? ¿Qué sucede si el hombre desea su objeto de deseo, inconsciente de la causa que le hace desearlo, mientras que la mujer se centra más directamente en la causa (objeto) del deseo?

Se debería dar todo su peso a esta circunstancia: una mujer posee un conocimiento sobre la verdad que precede incluso al propio conocimiento del Profeta. Lo que complica más la imagen es el modo preciso de la intervención de Jadiya, la manera en que fue capaz de trazar la línea de separación entre verdad y mentira, entre revelación divina y posesión demoníaca: *proponiéndose (interponiéndose) a sí misma, a su cuerpo revelado, como la mentira encarnada*, la tentación para un ángel verdadero. La mujer: una mentira que, en el mejor de los casos, se conoce a sí misma como mentira encarnada. Lo opuesto a Spinoza, la verdad como naturaleza propia e indicadora de la mentira; aquí la mentira como naturaleza propia e indicadora de la verdad.

Así es como la demostración de la verdad de Jadiya es alcanzada mediante su provocativa «mostración» (revelación, exposición) (207). Así pues, no se puede simplemente oponer el islam «bueno» (reverencia a las mujeres) y el islam «malo» (mujeres veladas oprimidas). Por eso lo importante no es simplemente regresar a los «reprimidos orígenes feministas» del islam, renovar el islam en su aspecto feminista por medio de este regreso: estos orígenes oprimidos son simultáneamente los propios orígenes de la opresión de las mujeres. La opresión no solo oprime los orígenes, tiene que oprimir *sus* orígenes *propios*. El elemento clave de la genealogía del islam es este paso desde la mujer como la única que puede verificar la verdad misma hasta la mujer que por su naturaleza carece de razón y fe, hace trampas y miente, provoca a los hombres, interponiéndose entre ellos y Dios como una mancha perturbadora, y, por consiguiente, tiene que ser anulada, invisibilizada, controlada, puesto que el placer excesivo que puede proporcionar amenaza con devorar a los hombres.

La mujer como tal es un escándalo ontológico, su exposición pública es una afrenta a Dios. Ella no es simplemente anulada, sino readmitida en un universo rígidamente controlado cuyos fundamentos fantasmáticos son más claramente discernibles en el mito de la virgen eterna: las famosas y poco respetables huríes,

vírgenes que esperan a los mártires en el Paraíso, y que nunca pierden su virginidad, pues su himen es mágicamente restaurado después de cada penetración. La fantasía aquí es la del reino indiviso y no perturbado de la *jouissance* fálica, un universo en el que todas las huellas de una *autre jouissance* femenina han sido borradas (255-256). La reacción más profunda de la mujer musulmana, cuando se le pregunta por qué lleva voluntariamente un velo, es «por vergüenza delante de Dios», para no ofender a Dios: hay, en la exposición de la mujer, una protuberancia eréctil, una cualidad obscenamente intrusiva, y esta combinación de intrusión visual y conocimiento enigmático es explosiva y perturba el mismo equilibrio ontológico del universo.

Así pues, ¿cómo debemos leer, sobre este trasfondo, medidas administrativas como la prohibición del Estado francés de que las jóvenes musulmanas lleven velo en las escuelas? La paradoja es aquí doble. Primero, esta prohibición prohíbe algo que también califica como exposición erectiva, un signo, demasiado fuerte para ser permisible, de la identidad propia que perturba el equilibrio francés de ciudadanía igualitaria; llevar velo es, desde esta perspectiva francesa republicana, también una «mostración» provocativa. La segunda paradoja es que *lo que esta prohibición estatal prohíbe es la prohibición misma* (215), y, tal vez, esta prohibición sea la más opresiva de todas. ¿Por qué? Porque prohíbe la característica que constituye la *identidad* (socio-institucional) del otro: desinstitucionaliza esa identidad, transformándola en una idiosincrasia personal irrelevante. Lo que esa prohibición de prohibiciones crea es un espacio de Hombre Universal para el que todas las diferencias (económicas, políticas, religiosas, culturales, sexuales…) son indiferentes, un asunto de prácticas simbólicas contingentes, etc. ¿Es este espacio realmente neutral en cuanto al género? No; pero no en el sentido de la secreta hegemonía de la lógica «falocéntrica» masculina: por el contrario, el espacio sin exterior legítimo, el espacio no marcado por ningún corte que trace una línea de inclusión-exclusión, es un no-todo «femenino» y, como tal, un espacio omniabarcante, un espacio sin exterior, en el que todos estamos situados dentro de una especie de «feminidad absoluta, una Mujer-Mundo» (217) que nos abraza a todos. En este universo, con su prohibición de la prohibición, no hay ninguna culpa, pero esta ausencia de culpa se paga con un insoportable crecimiento de la ansiedad. La prohibición de prohibiciones es una especie de «equivalente general» de todas las prohibiciones, una prohibición universal y por tanto universalizada, una prohibición de toda alteridad real: prohibir la prohibición del otro equivale a prohibir su alteridad (216). Ahí reside la paradoja del tolerante universo multiculturalista de la multitud de estilos de vida y de otras identidades: cuanto más tolerante es, más opresivamente homogéneo resulta. Recientemente Martin Amis atacaba al islam como la más aburrida de las religiones, que exige a sus creyentes que ejecuten una y otra vez los mismos rituales estúpidos y se aprendan de memoria las mismas fórmulas sagradas; Amis estaba profundamente equivocado: es la tolerancia multicultural y la permisividad la que supone un aburrimiento real.

Volviendo al papel de las mujeres en la prehistoria del islam, se debería añadir la concepción de Mahoma, donde tropezamos de nuevo con un misterioso «entre-dos-mujeres». Después de trabajar con la arcilla de su tierra, Abdallah, el que iba a ser su padre, fue a la casa de otra mujer y le hizo proposiciones, pero ella no aceptó en ese momento porque él estaba manchado de arcilla. Abdallah se marchó, se lavó, fue a ver a Amina y tuvo relaciones con ella; de este modo Amina concibió a Mahoma. Luego volvió donde la otra mujer y le preguntó si todavía estaba dispuesta, ahora que se había lavado; ella respondió: «No. Cuando pasaste cerca de mí, había una luz blanca entre tus ojos. Te llamé y me rechazaste. Fuiste a ver a Amina y ella te ha quitado la luz». La esposa oficial tiene el hijo, la otra sabe; ve en Abdallah más que el propio Abdallah, ve la «luz», algo que él tiene sin saberlo, algo que está en él, más presente que él mismo (el esperma para engendrar al Profeta), y es este *objet-à* lo que genera el deseo de ella. La situación de Abdallah es similar a la del protagonista de una novela de detectives que se ve súbitamente perseguido, incluso amenazado de muerte: sabe algo que puede poner en peligro a un gran criminal, pero él mismo (o ella; habitualmente una mujer) no sabe qué es. Abdallah, en su narcisismo, confunde ese *objet-à* que hay en él consigo mismo (confunde el objeto y la causa del deseo de la mujer), y por eso vuelve a ella después, suponiendo erróneamente que seguirá deseándolo.

Esta dependencia de lo femenino (y de la mujer extranjera, además) es el fundamento reprimido del islam, lo no-pensado, eso que el islam se esfuerza por excluir, por anular o, al menos, por controlar a través de su complejo edificio ideológico, pero lo que insiste en mantenerse siempre rondando a su alrededor, puesto que es la misma fuente de su vitalidad. ¿Por qué, pues, es la mujer en el Islam una presencia traumática, un escándalo ontológico que tiene que ser velado? El verdadero problema no es el horror de la exposición desvergonzada de lo que está tras el velo, sino, más bien, la naturaleza misma del velo. Podemos relacionar el velo femenino con la lectura que hace Lacan de la anécdota sobre la competición entre Zeuxis y Parrhasios, dos pintores de la Grecia antigua, sobre quién podía pintar una ilusión más convincente[15]. Primero, Zeuxis realizó una pintura tan realista de unas uvas que los pájaros, engañados, acudían a picotearlas. Pero luego Parrhasios le ganó, al pintar en la pared de su habitación una cortina que producía tal impresión de realidad que cuando se la mostró a Zeuxis, este le dijo: «Muy bien, ahora, por favor, retira el velo y muéstrame lo que has pintado». En la pintura de Zeuxis, la ilusión era tan convincente que la imagen fue tomada por la cosa real; en la de Parrhasios, la ilusión residía en la idea misma de que lo que vemos delante de nosotros es un velo que oculta la verdad escondida. Así es también como funciona, para Lacan, la mascarada femenina: la mujer lleva una máscara para hacer que reaccionemos como Zeuxis ante la pintura de Parrhasios: *Muy bien, ¡aparta la máscara y muéstranos lo que eres realmente!* Encontramos una situación similar en la obra de Shakespeare *Como gustéis*, en la que Orlando está apasionadamente enamorado de Rosalinda, quien, a

fin de probar su amor, se disfraza de Ganímedes y, como compañero masculino, interroga a Orlando acerca de su amor. Incluso asume la personalidad de Rosalinda (en un enmascaramiento redoblado, Rosalinda pretende ser ella misma, ser Ganímedes que juega a ser Rosalinda) y convence a su amiga Celia (disfrazada de Aliena) para que los case en una ceremonia fingida. En esta ceremonia, Rosalinda finge fingir ser lo que es: la verdad misma, para imponerse, tiene que ser *representada* en un engaño duplicado. Podemos así imaginar a Orlando, después de la fingida ceremonia nupcial, dirigiéndose a Rosalinda-Ganímedes y diciéndole: «Interpretaste tan bien el papel de Rosalinda que casi me hiciste creer que eras ella; ahora puedes volver a ser quien eres y mostrarte de nuevo como Ganímedes».

No es casualidad que los agentes de esa doble mascarada sean siempre mujeres: mientras que un hombre solo puede fingir ser una mujer, solo una mujer puede fingir ser un hombre que finge ser una mujer, porque solo la mujer puede *fingir ser lo que ella es* (una mujer). Para hablar de ese estatus específicamente femenino de la simulación, Lacan se remite a una mujer *velada* que lleva un falso pene oculto para sugerir que ella es un falo:

> Tal es la mujer oculta detrás de su velo: es la ausencia de pene lo que la hace falo, objeto de deseo. Evóquese esa ausencia de una manera más precisa haciéndole llevar un lindo postizo bajo un disfraz de baile, y ya se me dirá qué ocurre, o, más bien, me lo dirá ella; tendrá mucho que contar al respecto[16].

La lógica es aquí más compleja de lo que puede parecer: no es meramente que el pene evidentemente falso evoque la ausencia del pene «real»; en un paralelismo estricto con la pintura de Parrhasios, la primera reacción del hombre al ver los contornos del falso pene es: «¡Quítate ese falso y ridículo pene y muéstrame lo que tienes debajo!». De ese modo, el hombre no ve que el pene falso es lo real: el «falo» que la mujer es, es la sombra generada por el pene falso, es decir, el espectro del no existente falo «real» bajo la cubierta del falso. En este sentido concreto, la mascarada femenina tiene una estructura mímica, puesto que, para Lacan, en la mímica, no imito la imagen a la que quiero parecerme, sino aquellos rasgos de la imagen que parecen indicar que hay alguna realidad escondida por detrás. Como en el caso de Parrhasios, no imito las uvas, sino el velo: «La mímica revela algo en la medida en que ese algo es distinto de lo que se podría llamar un “él mismo” que está detrás»[17]. El estatus del falo es el de una imitación. El falo es en el fondo una especie de mancha del cuerpo humano, un rasgo excesivo que no se adecua al cuerpo, y genera por ello la ilusión de otra realidad oculta detrás de la imagen.

Y esto nos lleva de nuevo a la función del velo en el Islam: ¿qué pasa si el verdadero escándalo que este velo se empeña en ofuscar no es el cuerpo femenino oculto por él, sino la *inexistencia* de lo femenino? ¿Qué pasa si, por consiguiente, la función última del velo es precisamente sostener la ilusión de que *hay* algo, lo

sustancial, detrás del velo? Si, siguiendo la ecuación de Nietzsche de verdad y mujer, trasponemos el velo femenino al velo que oculta la verdad última, lo que verdaderamente está en juego en el velo musulmán se hace aún más claro. La mujer es una invitación porque representa la «indecibilidad» de la verdad, por una sucesión de velos debajo de los cuales no hay ningún núcleo último oculto; al velarla, creamos la ilusión de que hay, por debajo del velo, la verdad femenina, la verdad horrible de la mentira y el engaño, por supuesto. Ahí reside el escándalo oculto del islam: solo una mujer, la encarnación misma de la indiscernibilidad de la verdad y la mentira, puede garantizar la verdad. Por esta razón, tiene que permanecer velada.

Esto nos lleva de nuevo al tema de la mujer y Oriente. La verdadera elección no es entre la espiritualidad del islam masculino del Oriente Próximo y la espiritualidad más femenina del Lejano Oriente, sino entre la elevación del Lejano Oriente de la mujer como Diosa-Madre, sustancia generadora-y-destructora del mundo, y la desconfianza musulmana de la mujer que, paradójicamente, de una manera negativa, presenta mucho más directamente el poder traumático-subversivo-creador-explosivo de la subjetividad femenina.



SLAVOJ ŽIŽEK (nacido el 21 de marzo de 1949 en Ljubljana, Eslovenia) es un filósofo, psicoanalista y crítico cultural. Es investigador *senior* en el Instituto de Sociología y Filosofía de Ljubljana, director internacional del Instituto Birckbeck para las Humanidades de la Universidad de Londres, y profesor de filosofía y psicoanálisis en la European Graduate School. También ha sido profesor invitado en diversas instituciones académicas, como la Universidad de Columbia, la Universidad de Princeton, la New School for Social Research de Nueva York y la Universidad de Míchigan, entre otras.

Žižek escribe sobre una amplia variedad de temas, que van desde la teoría política, la crítica cinematográfica y los estudios culturales hasta la teología, la filosofía de la mente y el psicoanálisis. Se define a sí mismo como «hegeliano en filosofía, lacaniano en psicología y marxista en política». Asimismo, es un destacado referente teórico de la izquierda política actual.

Entre su amplia bibliografía en español se encuentra: *El sublime objeto de la ideología* (1992), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (1994), *El acoso de las fantasías* (1999), *Mirando al Sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular* (2000), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (2001), *Repetir Lenin* (2004), *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (2005), *Bienvenidos al desierto de lo real* (2005), *Visión de Paralaje* (2006), *Lacrimae Rerum. Ensayos*

sobre cine moderno y ciberespacio (2006), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (2009), *En defensa de causas perdidas* (2011), *Primero como tragedia, después como farsa* (2011), *Filosofía y actualidad. El debate* (2012), *Vivir en el fin de los tiempos* (2013), *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis* (2014).

Notas

[1] Véase Jacques-Alain Miller, «L'amour de la police», blog en www.lacan.com, introducido el 13 de enero del 2015. <<

[2] La Patriot Act es un texto legal estadounidense, promulgado en el 2001, cuyo objetivo es ampliar la capacidad de control del Estado para combatir el terrorismo, mediante la restricción de las libertades y garantías constitucionales. *(N. de los T.)* <<



[3] Este pasaje se encuentra en el apartado 5 del «Prólogo» de *Así habló Zaratustra* (trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, pp. 35-36). *(N. de los T.)* <<

[4] Citado en http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/sep/09/isis-jihadi-shaped-by-modern-western-philosophy. <<

[5] Citado en http://unisetca.ipower.com/qutb/. <<



[6] Jean-Pierre Dupuy, *Economy and the Future*, East Lansing, Michigan State University Press, 2014, p. 81. <<



[7] Los números entre paréntesis se refieren a la paginación de Talad Asad, Wendy Brown, Judith Butler y Saba Mahmood, *Is Critique Secular?*, Berkeley, University of California Press, 2009. <<

[8] Fethi Benslama, *La psychanalyse à l’épreuve de l’Islam*, París, Aubier, 2002. (En lo sucesivo, los números entre paréntesis después de una cita se refieren a este libro). <<

[9] Véase Eric Santner, «Traumatic Revelations: Freud's Moses and the Origins of Anti-Semitism», en Renata Salecl (coord.), *Sexuation*, Durham, Duke Univerity Press, 2000. <<



[10] Moustapha Safouan, *Why Are the Arabs Not Free: the Politics of Writing* (manuscrito inédito). <<

[11] Naturalmente, se puede pretender que ya en el Génesis hay un socavamiento implícito de su propia ideología oficial, pues Dios, no obstante, interviene en el texto bíblico para salvar al hijo de Agar, prometiéndole un gran futuro; el Génesis (también) toma partido por la otra mujer, que fue reducida a un instrumento de procreación. <<

[12] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 210 [trad. cast.: *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, [6]1985]. <<



[13] La única ocasión tardía en la que la intervención demoníaca perturba sus visiones es el famoso episodio de los «Versos satánicos». <<

[14] Una vez tuve un sueño, el habitual mezquinamente egoísta acerca de ganar un gran premio; mi reacción, *en el sueño*, fue que eso no podía ser verdad, que era solo un sueño, y el contenido del sueño era mi esfuerzo (coronado por el éxito) para convencerme a mí mismo, encontrando una serie de indicios, de que aquello no era solo un sueño, sino una realidad; la tarea interpretativa aquí sería descubrir quién fue la mujer oculta en el sueño, quién fue mi Jadiya. <<

[15] Véase Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Harmondsworth, Penguin Books, 1979, p. 103 [trad. cast.: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, *El seminario*, vol. 11, Buenos Aires, Paidós, 1987]. <<

[16] Jacques Lacan, *Écrits. A Selection*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2002, p. 310 [trad. cast.: *Escritos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013]. <<

[17] Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis, op. cit.*, p. 99. <<